

حائقي من الخلدونية

مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون

الكتور محمد عبد البري

لا نقصد بـ (الخلدونية) تيارا فكريا محمدا نشأ مع ابن خلدون واستمر الى يومنا هذا - كما هو الشأن مثلا بالنسبة للديكارتية التي استمرت في فرنسا منذ ديكارت كتيار فكري ذي خصائص مميزة ، ولا زالت بعض آثاره قائمة هناك الى اليوم - فمثل هذا التيار لم يوجد ، و (الخلدونية) لا معنى لها . لقد بقي فكر ابن خلدون مسجوناً في مخطوطات المقدمة التي ظلت هي الأخرى على الرغم من بعض الاعتبار الذي حظيت به ، تقرأ بفكر ما قبل ابن خلدون طوال القرون الاربعة التي تفصل بين زمان كتابتها ، وبدء اليقظة العربية الحديثة .

ولا نقصد بـ (الخلدونية) فكر ابن خلدون بمجمله كما احتفظت لنا به مؤلفاته ، وعلى رأسها (المقدمة) . فلقد عالج هذا الفكر المغربي موضوعات شتى :

لقد تناول مختلف الظواهر الحضارية ، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، مؤرخا ، ومحللا ، وناقدا ، ولكنه لم يكن مبدعا في كل ذلك . بل لقد اعتمد على من سبقوه اعتادا كليا في كثير من المسائل ، وانحاز في بعض الحالات إلى أضعف الآراء ، أو الى أكثرها بعدا عن العقل والمنطق .

ولا نقصد بـ (الخلدونية) مجمل الدراسات الحديثة والمعاصرة التي تناولت فكر ابن خلدون ككل أو كاجزاء . والتي ما زالت تتكاثر على مر الأيام ، فهذه الدراسات لا تشكل كلا منسجما ، بل لا شيء يجمع بينها سوى أنها تتخذ (المقدمة) موضوعا لها .

إن ما نسميه بـ (الدراسات الخلدونية) هي قراءات مختلفة متباينة ، وأحيانا متناقضة ليست كلها على

درجة واحدة من الوعي بنفسها . ومن ثمة فهي بعيدة عن ان تشكل تيارا فكريا متميزا ضمن التيارات الفكرية التي تنقسم الفكر العربي المعاصر السياسي والاجتماعي والفلسفي .

إن استبعاد هذه الجوانب الثلاثة من مضمون ما نسميه هنا بـ (الخلدونية) يجعل هذه الأخيرة (شيئا ما) غير متحقق بالفعل . لا الآن . ولا قبل الآن . لا داخل الحقل المعرفي الذي تحرك فيه ابن خلدون ولا خارجه . إن الأمر يتعلق أولا وأخيرا بمشروع ظلت تحمله مقدمة ابن خلدون . لعدة قرون . دون ان يتحقق . أي دون أن يجد من يواصل التفكير فيه لتطويره وإغنائه وتحقيقه .

وعبارة أخرى إننا نقصد بالخلدونية هنا ما كان صالحا في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة . ومن ثمة فإن ما نغنيه بـ (ما تبقى من الخلدونية) هو العناصر التي تنتمي الى الخلدونية بهذا المعنى . والتي ما زالت تحتفظ - بشكل أو بآخر - بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين .

هذا التحديد الأولي للخلدونية لا يمكن قبوله إلا إذا تم التسليم سلفا باننا ما زلنا نعيش بشكل أو بآخر . نفس الاشكالية التي فكر فيها . وتحرك داخلها عبد الرحمان ابن خلدون (732 هـ - 808 هـ / 1332 م - 1406 م) . وبالفعل فنحن ننطلق هنا من أن اشكالية ابن خلدون ما زالت معاصرة لنا . أي قابلة لأن تندمج في اشكاليتنا الراهنة . وقابلة لأن تتفاعل معها . وتساهم في توضيحها . وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها .

يتعلق الأمر - إذن - بـ (فرضية) سنعمل في هذه العجالة على توضيحها وتبريرها والبرهنة على صلاحيتها كأداة للعمل . كأسلوب ومنهج في التعامل مع التراث .

1 (الذاتي والموضوعي في اشكالية ابن خلدون :

لعل أهم ما يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين السابقين له (والذين جاؤوا بعده الى القرن الثامن عشر الميلادي) هو صدوره في عمله التاريخي عن دوافع تختلف اختلافا جذريا عن تلك التي وجهت غيره إلى التأليف التاريخي وهكذا فبينما نجد كبار المؤرخين في الاسلام . مثلا . قد اتجهوا الى التاريخ بدوافع وأغراض دينية . أو سياسية . أو لمجرد التسلية . أو من أجل ابراز دروس وعبر معينة . الشيء الذي يعني أن اهتمامهم بالتاريخ كان من اجل شيء آخر . لا من أجل التاريخ ذاته . نجد ابن خلدون يصدر . بالعكس من ذلك عن وعي تاريخي جاد جعل اهتمامه بالتاريخ لذات التاريخ لا لشيء آخر ذلك هو معنى تمييزه في فن التاريخ بين (ظاهر لا يزيد على اخبار عن الايام والدول . والسوابق من القرون الأولى . تنمو فيها الأقوال . وتضرب فيها الأمثال) . و (باطن) هو في حقيقته (نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق) (351 . ج 1) (1) .

ولم يكن هذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون وليد تفلسف أو استغراق في التفكير . بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية . لا . بل نتيجة اندماج الذاتي في الموضوعي

في تجربته اندماجاً جعل كلا منها يفسر الآخر ويكمّله ، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعاً مأساوياً واضحاً :

- فمن جهة انخرط ابن خلدون ، بقوة والحاح ، في أحداث عصره فعاش لمدة 23 سنة (من 754 هـ الى 776 هـ ، وكان قد ولد بتونس سنة 732 هـ) تجربة سياسية غنية بالمفاجآت والتقلبات ، بال نجاحات والافخافات ، تنقل خلالها بين قصور الأمراء والملوك في كل من المغرب والأندلس والجزائر طالبا للحظوة والجاه حيناً ، وفارا من السجن والملاحقات حيناً آخر ، إلى أن انتهى به المطاف أخيراً إلى قلعة بني سلامة بالجزائر (سنة 776) حيث التجأ معتزلاً السياسة ومطامحها وأهواها (2) منصرفاً الى التاريخ يستفتيه الدروس والعبر فأفاته (المقدمة) (على ذلك النحو الغريب) الذي اهتدى اليه - كما يقول - في تلك الخلوة فسالت فيها له شأبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتختضت زبدتها وتألّفت نتائجها (3) .

- غير أن تجربة ابن خلدون الشخصية القلقة المضطربة الفاشلة لم تكن سوى صورة مصغرة من تجربة العصر كله : لقد عاش صاحب المقدمة في عصر كان كل شيء فيه يشير الى أن شمس الحضارة العربية الاسلامية أخذت في الأفول ، فالقرن الثامن الهجري كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الاسلامي : فمن هجبات التترشقا ، الى تقلص حكم العرب في الأندلس غرباً ، الى ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضها بعضاً في مؤامرات وحروب لا غاية لها ولا نهاية . الى الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار ، الى التزمت الفكري وانتشار الفكر الخرافي ... كل ذلك خلق اوضاعاً مرتبكة تسودها الفوضى من كل جانب ، الشيء الذي عاينه وعانى منه ابن خلدون نفسه معاناة ومعاناة لم يتمالك معها من إعلان يأسه من إمكانية اجتياز (الأزمة) بسلام .

لقد بدت له أحداث عصره ، في هولاء وتزاممها وتعاقبها ، وكأنها تسارع إلى تلبية نداء كوني يدعوها الى ترك خشبة المسرح لفرقة أخرى ومسرحية أخرى .

يقول ابن خلدون بعد ان استعرض الأحوال والمحن التي حلت بالمغرب العربي في هذا العصر : (وكأنني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب ، لكن على نسبته ومقدار عمرانه ، وكأننا نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانتقياض فبادر بالاجابة والله وارث الارض ومن عليها) ، ويضيف : (وإذا تبدلت الأحوال جملة ، فكأنما تبدل الخلق من أصله ، وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ، نشأة مستأنفة ، وعالم محدث) (406 ج) (1) .

لقد امتزجت في وعي ابن خلدون تجربته السياسية التي انتهت بالفشل والتشرد وتجربة الحضارة العربية الاسلامية التي بلغت في عصره درجة من التدهور تدعو الى اليأس فجعل يقرأ هذه بواسطة تلك ، ويقرأ تلك بواسطة هذه ، فتحول الذاتي في وعيه الى موضوعي ، والموضوعي الى ذاتي .

وعندما أراد التعبير عن هذا الوعي اتجه لا إلى كتابة مذكراته ، بل الى إعادة كتابة التاريخ على ضوء تجربته الشخصية وواقع عصره معا : لقد أدرك ابن خلدون أن تجربته الشخصية لم تكن سوى جزء من كل ، وأن الفشل الذي تعرض له لا يخصه وحده بل يخص العصر كله ، وأن المشكلة ليست في

الحقيقة مشكلة تشرده ، أو مقتل صديقه أمير بجاية . أو نكبة أسرته (2) بل هي مشكلة ذلك الصراع المرير من أجل الحكم . وتلك الامارات والممالك التي لم تكن تقوم إلا لتسقط وتنتهار .

وعندما تتعدى المشاكل نطاق الفرد وتتجاوز حدوده وامكانياته ، أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمسكلة تأخذ بجلاع وعي الفرد يكون الاتجاه الى الماضي واللجوء إلى التاريخ ، أمرا طبيعيا . من هنا كان اهتمام ابن خلدون بالتاريخ . وهو اهتمام لم يكن من أجل توثيق مسائل دينية ، ولا من أجل ارضاء خليفة أو أمير . ولا طلبا للتسلية أو لمجرد العلم والمعرفة . بل من أجل استنطاق حوادث الماضي واستفتاء ماجرياتها والاستعانة بذلك في فهم الحاضر الذي تشكل تجربته الشخصية جزءا لا يتجزأ منه .

ولكن ابن خلدون الذي عاش عن قرب أحداث عصره والذي تعرف بالتالي على الكيفية التي (يصنع) بها التاريخ . سرعانا ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن ان تقبل شهادات على علاتها : فعلاوة على عدم التزام كثيرين منهم بالموضوعية والحياد فيما ينقلونه من أخبار إما بسبب (التشيعات للآراء والمذاهب) (409 ج 1) وأما بسبب الرغبة في التقرب من أصحاب الجاه والنفوذ . وإما بدافع (ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان) (367 ج 1) ، علاوة على ذلك هناك ظاهرة التقليد في هذا الميدان أكثر من غيره حيث ينقل اللاحق عن السابق ، ويقلده غافلا عن الأسباب التي جعلته يذكر ما يذكر . ذاهلا عن (تحري الاغراض من التاريخ) .

على أن أهم ما يؤاخذ ابن خلدون على كافة المؤرخين الذين قرأ لهم هو عدم مراعاتهم لما يسميه به (طبائع العمران) فيما ينقلونه من أخبار ويروونه من حكايات . وابن خلدون يستعير هنا مفهوم (طبائع العمران) من طبيعيات عصره فكما أن لاشياء الطبيعة خصائص ثابتة هي لها بمثابة (الطبع) و (المزاج) - النار تحرق لأن من طبيعتها أن تحرق ، والجسم يسقط لأن من طبيعته أن يتحرك إلى اسفل - فكذلك العمران البشري ، أو الاجتماع الانساني ، له هو الآخر طبائعه الخاصة و (عوارض الذاتية) . الشيء الذي يعني وجود ثوابت داخل العمران تنظم العلاقات بين اجزائه وتتحكم في سيره وتطوره مما يجعل الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية تحدث على صور معينة واشكال محدودة لا يمكن أن تخالفها أو تشذ عنها .

إن عدم مراعاة المؤرخين لطبائع العمران هذه بسبب جهلهم لها جعلهم ينقلون أخبارا عن حوادث مستحيلة . أو بعيدة الوقوع : إما لأن قوانين الطبيعة لا تسمح بها . وأما لأن العقل لا يقبلها ، وإما لأن الظروف الزمانية - المكانية لا تجيزها . وإما لأنها تخالف تناقض طبائع العمران نفسه . والمؤرخون عندما يفعلون ذلك فيسقطون في (مغالط وأوهام) كثيرة . انما يبررون عملهم بكونهم تحروا فيما ينقلون صدق الرواة و (عدالة) الناقلين .

وهذا في نظر ابن خلدون لا يكفي قط . ذلك لأن منهج (التعديل والتجريح) ، إن كان يكفي في تمييز الصحيح في الاحاديث النبوية من غير الصحيح . فلأن الاحاديث النبوية هي في الغالب تكاليف

انشائية - أي أوامر ونواه - أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط .

وأما الاخبار عن الوافعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه . إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط . وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة (413 ج 1) .

واضح أن الأمر لا يتعلق هنا بالتشهير باخطاء . أو بالظعن في روايات وحسب بل إن المسألة تتعلق أساسا بنقد منهج وتقديم بديل .

لقد طبق المؤرخون الأوائل منهج أهل الحديث في (تدوين) الأخبار والسير . فاعتمدوا نقد الرواة على أساس التعديل والتجريح دون كبير اهتمام بنقد الرواية . منساقين في ذلك مع أسلوب تعاملهم مع الأحاديث التي كانوا يجمعونها موجهين كل جهدهم الى التثبت من صحة نسبتها الى الرسول .

فالحديث يكون صحيحا لا بالنظر الى مضمونه . بل بالنظر الى انتسابه الأكيد الى النبي . وهذا مفهوم . لأن الحديث لا يمكن أن يكون مضمونه موضوع مناقشة . بل يؤخذ سلفا على أنه الحقيقة التي لا يمكن النقاش فيها . يبقى فقط التأكد من صحة نسبته الى النبي . وليس من سبيل الى ذلك سوى نقد الرواة . أي فحص الطرق التي وصل بها اليها .

أما الأخبار التاريخية فهي وصف لما جرى في الماضي . وبالتالي : هناك الحديث التاريخي من جهة . وهناك من جهة أخرى الخبر الذي يتحدث عنه .

ومن ثمة فمسألة الصدق هنا تؤول أولا وقبل كل شيء الى مسألة المطابقة بين الخبر والحدث . وهذا شيء لا يكفي فيه إثبات صحة نسبة الخبر الى مصدره الأول أي الى مشاهدة ومعاينة . فقد يكون السند مختلفا . وقد يكون مشاهد الحدث وراويها الأول مخطئا أو مغرضا . ولذلك كان لا بد من نقد الخبر أولا : (لا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع) فإذا (كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح) وأما إذا كان ممكنا فلا بد من تحييصه (وتحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران) .

وستخلص ابن خلدون النتيجة النهائية من نقده للمؤرخين وتحليله لبعض أخطائهم ومناقشته لمنهجهم فيقول مقدما البديل الذي يقترحه : (وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه . وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحيث أن قانونا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزيفه وكان لنا ذلك معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه) . (412 - 413 ج 1) .

لنترك مناقشة هذا المنهج (التاريخي) الذي يقترحه ابن خلدون الى حين ولنلاحظ أن التاريخ الذي أراد منه أن يكون شاهداً قد أصبح متها ، وان أحداث الماضي التي أراد منها أن تكون معينة له على فهم الحاضر ومشاكلة قد أصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب حلها .

لقد اتجه ابن خلدون إلى (الموضوعي) - الى التاريخ - يبحث فيه عن تفسير لـ (الذاتي) أي للحاضر الذي يتألف في وجدانه من تجربته الشخصية وتجربة عصره . وها هو هذا الموضوعي نفسه يحيله على ذاك الذاتي . ولكن لا بوصفه تجربة شخصية ، بل بوصفه ممارسة سياسية وخبرة اجتماعية ومعرفة تجريبية .

لقد وعى ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبداً بين الماضي والحاضر إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الماضي . الى التاريخ ولكن هذا الأخير لا يمدنا بالحلول إلا من خلال مشاكل يطرحها علينا فتدنا بدورها الى الحاضر لتعيد قراءته بشكل يجعلنا نرى فيه ما لم نكن نراه من قبل .

إنه بهذا الحوار الذي جرى في وعي ابن خلدون بين الماضي والحاضر اكتشف صاحب المقدمة وحدة التاريخ فتراه له (الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء) .

(364 ج 1) لقد ذابت مشكلته الشخصية في مشكلة العصر . وها هي مشكلة العصر تنصهر هي ومشاكل الماضي - ولربما مشاكل المستقبل - في مشكلة واحدة :

انه التحول من الجزئي الى الكلي . من الذاتي الى الموضوعي . من الابدولوجيا إلى العلم .

لقد كان طموحه من قبل طموحا سياسيا ، ولما فشل في تحقيقه بحث عن أسباب هذا الفشل في معطيات عصره . ومعطيات التاريخ الذي ينتمي اليه . - تاريخ المغرب العربي - فبين له ان الفشل لا ينهم وحده . بل يعم العصر كله . الشيء الذي ينبئ بأن الأحوال العامة هي بصدد تحول جذري شامل . (وإذا تبدلت الأحوال جملة فكامنا تبدل الخلق من اصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث) . ومن هنا تحول ذلك الطموح السياسي المصدوم الى طموح علمي متحمس لم يتالك ابن خلدون من التعبير عنه بكامل الوضوح عندما أردف الى ذلك قوله : (فاحتاج لهذا العهد من يدون احوال الخليفة والآفاق واجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لاهلها ويقفو اثر المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده) (406 ج 1) .

هل حقق ابن خلدون فعلا طموحه العلمي هذا ؟ هل صار بالفعل (أصلا يقتدى به من يأتي من بعده) ؟ لقد قلنا قبل : إن (الخلدونية) ظلت مشروعا تحمله المقدمة دون أن يتحقق . ولا زال الأمر كذلك الى الآن .

فلننظر إذن في الأسباب التي جعلت المشروع الخلدوني يجمد في (المقدمة) .

(2) تناقض المشروع الخلدوني وعواقبه الاستيمولوجية :

أما ان يكون ابن خلدون هو آخر حلقة في سلسلة المفكرين المبدعين في الحضارة العربية الاسلامية في القرون الوسطى ، فهذا ما لا مجال للجدال فيه .

وإذا كان التسليم بهذه الحقيقة التاريخية يلزم عنه التسليم بأن من سيأتي بعده من المصنفين والمؤلفين في التاريخ خاصة لن يستطيعوا الذهاب بالمشروع الخلدوني إلى أبعد مما ذهب به صاحبه ، فان الواقع التاريخي يضع أمامنا ما هو أبعد من هذه النتيجة المنطقية : لقد ظلت مقدمة ابن خلدون الى أواخر القرن الماضي نسيا منسيا ، شأنها في ذلك شأن المؤلفات الأخرى التي تحاطب العقل ، وتستحث الفكر .

والذين قرأوا المقدمة خلال هذه الفترة التي تمتد أربعة قرون قد قرأوها بفكر ما قبل ابن خلدون ، اي من منظور يمزج السياسة بالاخلاق وتقرير الواقع بالوعظ والارشاد (4) ، انه عصر التراجع والانحطاط الذي اخذ ينشر ظلاله في كل مكان في العالم الاسلامي . مباشرة بعد ابن خلدون .

ان العوامل التي أدت الى هذا المصير المظلم الذي انتهى اليه الفكر العربي الاسلامي وبالتالي الحضارة العربية الاسلامية كلها ، جزء من ظاهرة كلية شاملة تتعدى بكثير نطاق هذا البحث .

فلنقتصر اذن على الأسباب المباشرة التي جعلت مشروع ابن خلدون يبقى جامدا في مقدمته الى الآن ولتركز أولا على التناقضات المنطقية والعوائق الاستيمولوجية ، أي الأسباب (الداخلية) - التي جعلت هذا المشروع يظل مشروعا غير قابل للتحقيق بقطع النظر عن توافر الشروط الموضوعية ، أو عدم توافرها .

لنبداً أولاً بالتعرف على وجهة نظر ابن خلدون في مشروعه .

لقد كان صاحب المقدمة واعيا كامل الوعي بأنه بصدد اكتشاف علم جديد يختلف في أن واحد عن علمي الخطابة والسياسة المدنية اللذين (ربما يشبهانه) . علم (مستقل بنفسه) ، توافر فيه الشروط المطلوبة في كل علم : (فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعا كان أو عقليا (414 ج 1) ، وبتساءل ابن خلدون عن السبب في إغفال الحكماء لهذا العلم وإعراضهم عن الكتابة فيه ، ثم ينتهي الى القول بأن ذلك ربما يرجع إلى أن (الحكماء انما لاحظوا في ذلك ، (أي في تأسيس العلوم) العناية بالثمرات وهذا (علم العمران) إنما ثمرته في الاخبار كما رأيت وان كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحیح الأخبار وهي ضعيفة فلهذا هجره (415 ج 1) .

إن هذا التبرير الذي قدمه ابن خلدون لتفسير إغفال الحكماء هذا العلم بصلح بالأولى لتفسير الأهمال الذي سيلقاها نفس العلم من طرف معاصري ابن خلدون واللاحقين له .

ذلك لأنه اذا كان العلماء السابقون - اليونانيون والاسلاميون - قد أهملوا هذا العلم - وهم على ما

كانوا عليه من الفضول العلمي والشغف بالبحث من أجل البحث - لكون ثمرته إنما هي (في تصحيح الأخبار) وإذا كان ابن خلدون نفسه يقرر أن هذه الثمرة (ضعيفة) أي قليلة الفائدة ، فإنه من باب أولى وأحرى أن يكون موقف المتأخرين إزاء هذا (العلم) هو نفس موقف المتقدمين . خصوصاً وابن خلدون نفسه يقرر أن العلوم قد اكتملت منذ زمان وأنه لم يبق للناس بعد ذلك إلا التقليد الذي صار فيهم طبيعة وجبلة .

هكذا يكون ابن خلدون قد حكم بنفسه على مشروعه بالجمود على الرغم من جميع عبارات الافتخار والتنبؤ التي تحدث بها عن هذا (العلم) الجديد ، سواء في (المقدمة) ، أو في (التعريف) ، وعلى الرغم كذلك من تنقيصه في الفقرة السابقة على كون مسائل هذا العلم هي (في ذاتها وفي اختصاصها شريفة) .

والواقع أن تناقض موقف ابن خلدون إزاء هذا (العلم) الذي بشر به (علم العمران) إنما يعكس في الحقيقة تناقضاً داخلياً في مشروعه ككل ، وهو تناقض يرجع إلى المهمة المزدوجة التي استندها صاحب المقدمة إلى علمه الجديد .

إن ابن خلدون يريد من مشروعه أن يتناول ، في آن واحد ، التاريخ كأحداث ، والتاريخ كعرفة : فهو يطمح من جهة إلى تفسير الظاهرة العمرانية ككل ، وبكيفية خاصة قيام الدول وسقوطها انطلاقاً من (أن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله (410 ج 1) الشيء الذي يعني أن حوادث التاريخ تخضع لعوامل موضوعية وأسباب خارجة عن إرادة البشر ، ومن جهة أخرى يريد صاحب المقدمة أن يضع ضوابط للكتابة التاريخية وبعبارة الخاصة (معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب ، فيما ينقلونه) من أخبار . ويتعبّر حديث يمكن القول إن المشروع الخلدوني ذو طبيعة مزدوجة متناقضة :

طبيعة تجعله ينتمى إلى فلسفة التاريخ التأملية وطبيعة تريده أن يكون من صميم فلسفة التاريخ النقدية .

وبقدر ما تشهد هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة على طموح النظرة الخلدونية بقدر ما تسجن المشروع كله في حلقة مفرغة لا سبيل إلى الخروج منها إلا بتخليصه من هذه الازدواجية ، أي بإحداث تعديل أساسي فيه .

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد - علم العمران - معياراً ... صحيحاً ... أي منطقاً للكتابة التاريخية . ولكن علم العمران كما تعرضه المقدمة ليس عبارة عن قواعد منهجية ، بل هو تفسير لحوادث التاريخ ، الشيء الذي يفترض مسبقاً وجود معرفة صحيحة بهذه الحوادث .

إن علم العمران الخلدوني يعتمد التاريخ لا العكس فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع التعرف من خلالها على ثوابت الحياة الاجتماعية ، وهو ما يعبر عنه ابن خلدون بـ (طبائع العمران) .

إن المعرفة التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفكير نقترحه لفصل من فصول التاريخ . تلك هي نقطة الضعف الأساسية في مشروع ابن خلدون . لقد اخطأ صاحب المقدمة في فهم العلاقة

بين علم العمران وبين التاريخ فانعكس ذلك على الاثنين معا فمن جهة لم يتمكن ابن خلدون من تطبيق المنهج التاريخي الذي بشر به في مقدمة (المقدمة) (5) فجاء تاريخه منفصلا تماما عن المقدمة وبعيدا عن روحها ، ومن جهة أخرى كان لتضييق ابن خلدون المجال على نفسه في بنائه لعمله الجديد بتقيده بما يسميه (البرهان الطبيعي) ، أو (الوجودي) إذ جعل هذا (العلم) قاصرا عن استيعاب الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها ، الشيء الوحيد الذي كان بإمكانه ان يجعل منه بالفعل مشروعا لفلسفة تاريخية قابلة للتطور والأغناء .

لقد أراد ابن خلدون أن يفلسف التاريخ من داخله وهذا شيء غير ممكن ، فالمؤرخ لا ينتج فلسفة تاريخ ، بل يحاول إعادة بناء التاريخ ، وهو في عمله هذا يصدر شاء أم كره ، عن فلسفة للتاريخ صريحة او ضمنية تجدد اصولها دوما لا في الأحداث التاريخية بل في المعنى الذي يعطي للصيرورة التاريخية ككل من طرف هذه الفلسفة او تلك أي من طرف نظرة الى التاريخ تشيد نفسها خارج التاريخ لا داخله .

ليس ثمة شك في أن هذا الذي تأخذه هنا على ابن خلدون هو بالضبط ما يشكل في نظر الباحثين العرب المعاصرين المعنيين بفكر صاحب المقدمة الجانب الأكثر (اصالة) و (الاقرب) الى روح العصر الحديث في هذا الفكر ، إن إعراض ابن خلدون عن (الفكر النظري) ، الذي موضوعه (الامكان العقلي المطلق الذي لا يجعل حدا بين الوقائع) وتقيده بـ (الفكر التجريبي) الذي موضوعه (الامكان بحسب المادة التي للشيء) أي الامكان الواقعي التجريبي جعل كثيرا من الباحثين المعاصرين يرون فيه رائدا للمنهج التجريبي عموما وللطريقة الوضعية في الدراسات الاجتماعية خصوصا ، بل أن بعضهم لا يتردد في قراءة مقدمة ابن خلدون بواسطة علم الاجتماع الدركايمي قراءة مباشرة مقيمين هكذا تناظرا ، بل تطابقا بين فصول المقدمة وفروع علم الاجتماع الحديث : وهكذا تكون المقدمة قد (حوت سبعة علوم رئيسية محددة المعالم واضحة المفاهيمات في تسلسل دقيق وهذه العلوم هي (قواعد المنهج في علم الاجتماع) ، (علم التنبؤ البشري (الايكولوجيا) ، (علم الاجتماع الريفي) ، (علم الاجتماع السياسي) ، (علم الاجتماع الحضري) ، (علم الاجتماع الاقتصادي) ، (علم اجتماع المعرفة) (6) .

إن هؤلاء الذين يقرأون فكر ابن خلدون بهذا الشكل يعتقدون مخلصين انهم يبرهنون على عصرية الفكر الخلدوني في حين انهم ، في نظرنا ، يفعلون العكس تماما : انهم ينقلون علوم عصرنا الى ابن خلدون وبالتالي يقيدون هذه العلوم بنفس القيود التي كبلت جانب الطموح في المشروع الخلدوني .

والنتيجة هي تجميد الدراسات الخلدونية في نفس القوالب التي جمد فيها علم العمران الخلدوني . هناك حقيقة لا بد من أخذها بعين الاعتبار الكامل وهي أن فكر ابن خلدون كان مؤطرا أشد ما يكون التأطير بالقوالب المنطقية القديمة الأرسطية والأصولية .

لقد بنى ابن خلدون ملاحظاته السياسية والاجتماعية ضمن أطر التفكير التي كانت سائدة في عصره ، أي ضمن القوالب الارسطية - الأصولية التي كرسها ما يسميه ابن خلدون بـ (طريقة المتأخرين) ،

طريقة المتكلمين والفقهاء التي دشنها الجويني ، ونشرها الغزالي والتي تتميز عن سابقتها (طريقة المتقدمين) ، بدمج المنطق الأرسطي والمفاهيم الارسطية في الدراسات الاسلامية ، الكلامية والفقهية (7) .

إن هذا يعني أن ابن خلدون أراد أن ينشئ علما جديدا بمفاهيم قديمة ، علما يضع نفسه خارج المنظومة الارسطية ، وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية ، وأرضيته الاستيعولوجية .
هكذا بقي (الامكان الواقعي) عند ابن خلدون سجيناً لقوالب فوق - واقعية ، قواعد تنتمي الى الميتافيزيقا الارسطية مثل (المادة) و (الصورة) و (المزاج) و (العرض الذاتي) و (الاستعداد) الخ ، وذلك الى درجة أننا لو سحبتنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية لوجدنا أنفسنا أمام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرقها عصره .
لا ، لم يكن صاحب المقدمة ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة ، ان المنهج التجريبي إنما قام على أنقاض المفاهيم الارسطية وكل القوالب القديمة التي حل محلها مفاهيم جديدة تماما انطلقا من جاليلو .

صحيح أن ابن خلدون قد اعتمد الاستقراء ، ولكن لا لاستخلاص النتائج ، بل لتأييد (النتائج) التي يضعها أولا : هناك ملاحظات جزئية يصوغها ابن خلدون في صورة حكم عام يضعه أولا الغالب ما يكون ذلك عنوانا لفصل ، ثم تأتي بعد ذلك استقراءات جزئية اخرى تحاول أن تبرهن على صحة ذلك الحكم (العام) .

إن الأمر يتعلق إذن بالقياس الأصولي (قياس الغائب على الشاهد ، قياس الجزء على الجزء ، الذي كان الطريقة الاستدلالية السائدة في مختلف العلوم العربية والاسلامية ، والشئ الجديد عند ابن خلدون هو صياغته لهذا القياس في صورة براهين هندسية اضيفت عليه طابعا استنباطيا شكليا .
ذلك ما جعل منهج ابن خلدون يبدو في الظاهر تجريبيا استقرائيا وهندسيا استنباطيا ولكن دون أن يفني بشروط أي منهما .

هذا المنهج الاستقرائي التاريخي - الاستنباطي التجريبي قد ادخل كثيرا من التشويش وغير قليل من الغموض على الخطاب الخلدوني ، وجعله لا يعطي ما فيه مباشرة ، بل يقدم نفسه للتأويل منذ الوهلة الأولى .

ومن هنا كانت (آراء) ابن خلدون هي دوما (تأويلات) يحتملها النص الخلدوني ، ويقلبها حتى ولو كانت متباينة متناقضة ، إن الجانب الاستقرائي (التجريبي) في منهج ابن خلدون قد أفقد الصياغة الاستنباطية التي اعتمدها تأسكها ، وفكك جانب الشمول والعموم فيها ، مثلاً أن الصياغة الهندسية في نفس المنهج قد عملت هي الأخرى على تجميد الحياة في الجانب الاستقرائي فيه ، وتحميله ما لا يطبق .



نخلص مما تقدم الى أن ما هو جديد فعلا في المشروع الخلدوني هو طموحه الى بناء منهج وتصور

جديدين للتاريخ ، ولكن هذا الطموح ظل سجين جهاز ابستمولوجي ، لا يحتمله ، ولا يقدر على حمله .
إن تحقيق المشروع الخلدوني كما تصوره صاحبه كان يتطلب جهازا معرفيا لم يكن يتوفر عليه صاحب المقدمة ، ولا أيا من معاصريه ، إن بناء مثل هذا الجهاز الابستمولوجي الجديد القادر على حمل المشروع الخلدوني كان يتطلب إحداث (قطيعة) مع المفاهيم الارسطية ، وهذا ما لم يحققه ابن خلدون ، بل بالعكس لقد حرص كل الحرص على تأكيد مشروعية علمه الجديد بكونه يستجيب للشروط التي يشترطها المنطق الأرسطي في كل علم .

يتعلق الأمر إذن - وقبل كل شيء - بوجود عوائق ابستمولوجية داخل الفكر الخلدوني منعت مشروعه من أن يشق طريقه من بعده - بقطع النظر عن الظروف الموضوعية - وهي نفس العوائق التي تمنعه اليوم من أن يكون منطلقا لمدرسة فكرية عربية أصيلة ومعاصرة .

وبعبارة أخرى إن ما تبقى من الخلدونية اليوم شيان متناقضان طموحها وعوائقها الابستمولوجية ، وليس من الممكن قط تحقيق ذلك الطموح ولا تطويره الا بعد تحريرها من تلك العوائق ، إن هذا يعني أن علينا ان نتعامل مع فكر ابن خلدون تعاملنا نقديا وليس تعاملنا انبهاريا .

فعلا ، نحن هنا نحاكم فكر ابن خلدون من منطلقات فكرنا الراهن ، وهذا شيء نعيه تمام الوعي وقد تمعدناه تمام التعمد ليس فقط لأننا نبحث في الخلدونية عما بقي فيها صالحا لأن يعيش معنا عصرنا ، بل أيضا لأننا نعتقد أن السبب في كون (الدراسات الخلدونية) الراهنة لم تستطع لحد الآن بعث الحياة في فكر ابن خلدون هو أنها تعاملت مع طموحه وسكنت عن عوائقه .

إنه اسلوب في التعامل مع التراث يجب التحرر منه ، وإذا كان من الممكن تبرير ذلك بما كنا نعانيه من حاجة الى تأكيد الذات من خلال تمجيد الماضي والتراث فإن المرحلة الراهنة تتطلب منا إعادة بناء الذات وبالتالي الكف عن مغازلة انفسنا ، وتضخيم مآثر اجدادنا .

إن الحاجة تدعونا اليوم لا الى التويه الذاتي بل الى النقد الذاتي ، وواضح ان هذا النقد يجب ان يشمل ليس فقط ما نتجه نحن ، بل أيضا ما خلفه اجدادنا لنا .

(3) الخلدونية كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه :

حاولنا في الصفحات الماضية جعل فكر ابن خلدون معاصرا لنفسه وذلك بالنظر اليه من خلال ترابط الذاتي والموضوعي في اشكاليته اولا ، ثم من خلال إبراز تناقضاته وعوائقه ثانيا ، مما أدى بنا إلى الخروج بالنتيجة التالية ، وهي أن الخلدونية طموح مقيد بنظام من المفاهيم والتصورات ينتمي الى مرحلة علمية - معرفية تجاوزها الفكر الحديث عندما حقق القطيعة مع المفاهيم الارسطية والتصورات المبنية عليها ، ولقد كان من الممكن أن نقف بالبحث عند هذه المرحلة لو أن الأمر يتعلق بمشروع نظري فقط سواء حقق نفسه او فشل في مرحلة من مراحله .

لا ، إن الخلدونية أكثر ممن ذلك ، إنها أيضا الواقع العمراني - الحضاري الذي اتخذته الفكر

المخلدوني موضوعا له ، والذي ما زالت امتداداته قائمة في مجتمعا وهي كذلك الاشكالية النظرية التي عالجها ابن خلدون تحت ضغط ذلك الواقع والتي ما زالت هي الأخرى تعيش بصورة من الصور داخل اشكاليتنا الفكرية الراهنة .

ذلك في الحقيقة ما يجعل المخلدونية قابلة لان تبعث من جديد ، وذلك في الحقيقة هو السر في ذلك الانبهار الذي ما زال يمتلكنا كلما قام بيننا وبين مقدمة ابن خلدون حوار ما .

والواقع انه مهما حرصنا على مراعاة المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الطرف التاريخي الحضاري العمراني ، الذي عاشه ابن خلدون ومهما عملنا على إبراز الثغرات في منطقته ومنهجه ، فانا لا نستطيع أن نحسن انفسنا من ذلك الانبهار الذي تثيره فينا مقدمته كلما تصفحناها أو طالعنا بعض فصولها . إن الستة قرون الماضية التي تفصلنا عن ابن خلدون لا تشكل حاجزا بيننا وبين مقدمته كما هو الشأن بالنسبة للمؤلفات الأخرى التي تركها لنا أسلافنا سواء الذين عاشوا قبل ابن خلدون أو بعده والتي تتناول شتى الموضوعات . بل لعلنا لا نبالغ اذا قلنا ان (المقدمة) تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلا إلينا . وبأنه فعلا منا والينا وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لانفسنا وواقعنا ، وبعبارة أخرى اننا عندما نقرأ (المقدمة) نشعر باننا نقرأ فعلا ما لم نكتبه بعد . ونسمع فعلا ما لم نقله بعد ، اننا نكتشف فيها ما هو بمثابة (الهو) الحضاري بالنسبة الى وجودنا الحاضر ... لماذا ؟...

لقد طرح ابن خلدون بكل وضوح وقوة ، وايضا ببساطة بـ (براءة) مشاكل المجتمع العربي الحضارية ، مشاكل ماضيه وحاضره ومستقبله ، وذلك من خلال تسجيله لعدة ظواهر عمرانية - اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية - ومحاولته تفسير كل منها ، وتحديد دورها في تشكيل الحضارة العربية الاسلامية وحركة التاريخ العربي كله .

فاذا نظرنا الى المخلدونية من هذه الزاوية وجدنا أن ما تبقى منها فعلا هو ما حاولت معالجته ، أي ما جعلته موضوعا لها .

لنذكر ببعض عناوين فصول (المقدمة) : فصل في ان أجيال البدو والحضر طبيعية ، وان اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهن من المعاش - فصل في ان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه وان البادية اصل العمران . والامصار مدد لها - فصل في ان معاناة اهل الحضر للاحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالتمتع منهم - فصل في ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العvisية - فصل في ان العvisية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه - فصل في أن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من اهل العvisية - فصل في أن الغاية التي تجرى اليها العvisية هي الملك - فصل في ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم - فصل في ان من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والاقنياد الى سواهم - فصل في أن الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعvisية - فصل في أنه اذا استقرت الدولة وقهدت قد تستغني عن العvisية - فصل في أن الدولة العامة الاستيلاء العvisية الملك اصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق - فصل في ان الدعوة الدينية من غير عvisية لا تنم - فصل

في ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة - فصل في ان من طبيعة الملك الانفراد بالجد - فصل في انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم - فصل في انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة - فصل في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين - فصل في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا مفسدة للجباية - فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون وسط الدولة - فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران - فصل في أن الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع - فصل في حاجة المتولين من اهل الانحصار الى الجاه والمدافعة - فصل في ان الجاه مفيد للمال - فصل في ان الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو...

تلك أهم فصول (المقدمة) ، وأهم ما في هذه الفصول هو عناوينها تلك ، اما الباقي فهو شرح وتقرير لمضمون هذه العناوين بواسطة أمثلة منتقاة من هنا وهناك واذا نحن غضضنا الطرف عن الطريقة الهندسية التي اعتمدها ابن خلدون في (البرهنة) على القضايا العامة التي يضعها كعناوين ، أمكن القول أن عناوين فصول المقدمة هي في أن واحد أسماء لظواهر وأحداث اجتماعية تشكل أبرز معطيات الواقع الاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون ، ومفاصل لنظريته في التاريخ الاسلامي الى عهده .

واذا كان كثير من المؤرخين قد تعرضوا لبعض تلك الظواهر فان ما يميز ابن خلدون هو انه سمي الأشياء باسمائها ، وقال : هذه مواد تصلح ان تكون موضوعا للتحليل والدراسة في اطار علم خاص ، وهذا هو التصنيف الذي اقترحه لها والأسماء التي أرى أن تسمى بها والاستنتاجات التي يجب الخروج بها منها .

ويختتم ابن خلدون مقدمته التي عرض فيها علمه الجديد علم العمران الذي دوره حول موضوع واحد هو الدولة والعصبية ، ويختتم كلامه قائلا : (... وقد كدنا ان نخرج عن الغرض ، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه . وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ، ولعل من يأتي . بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا ، فليس على مستنيط الفن إحصاء مسائله . وانما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا الى أن يكمل) ، (1355 ج 4) .



يطرح ابن خلدون امامنا واقعا عمرانيا معينا ، ويطالبنا بالغوص فيه ، بالدراسة والبحث ، أكثر مما فعل ، لشد ما أعلن قناعته بشرف الريادة ، ولكنه ، في ذات الوقت حملنا مسؤولية مواصلة الطريق . وإذا كان (الرائد لا يكذب أهله) فان من حقهم مع ذلك أن يسألوه ، لا ليعرفوا منه ما رأى فهذا ما يصرح لهم به ، بل ليحاولوا ان يكملوا رؤيته ويتعرفوا على ما لم يره من خلال ما رآه .

في عصر ابن خلدون كان الاختلاف والتباين أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة ، وابن خلدون الذي أراد أن يكشف عن (طبائع العمران) وثوابته ليجعل منها ، كما قلنا قبل معيارا لتصحيح

الأخبار وتحصيلها ، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة نفسها ظاهرة انقسام العمران جملة الى عمران بدوي وعمران حضري ، بل يمكن القول ان نظريته في التاريخ الاسلامي تقوم على تحديد العلاقة بين هذين النوعين من العمران بوصفهما الاطار الذي يتحرك فيه التاريخ .

إن التاريخ عند ابن خلدون هو حركة انتقال مستمرة من البداوة الى الحضارة عبر الدولة : تقوم جماعة بدوية ، قبيلة او مجموعة قبائل ، بالثورة على الدولة في اطرافها وغالبا ما يكون ذلك عندما تكون الدولة في طور هزيمتها ، فتنتزع منها السلطة وتنشئ دولة جديدة قد يطول عمرها ، أو قد يقصر ولكنها في النهاية تهزم وتشيع فقوم جماعة بدوية أخرى بنفس ما قامت به تلك فتؤسس دولة جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير وهكذا دواليك .

ذلك ما رآه ابن خلدون ، وذلك ما فسره بالعصبية وفاعليتها ، وإذا سألتنا لماذا هذه الدورة البدوية الحضارية ، لماذا كانت حركة التاريخ حركة دورية لا حركة مستقيمة فانه يجب بكل بساطة قائلا : هذا (يحدث في العمران بمقتضى طبعه) إن هذا (التفسير) لا يرضينا بطبيعة الحال ، نحن أبناء القرن العشرين لأنه قائم على تصور للأمور ، ومنطق في التفكير لم نعد نعتقد فيها ولا نسلم بنتائجها ، فلا بد إذن من (تكميل) الرؤية الخلدونية بالبحث فيما رآه عما لم يره .

ونحن نعتقد أن في إبراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة ، وفي الحاحه على أن التغيير الحضاري والتطور التاريخي مرتبطان اشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة الى الحضارة ، هذا الانتقال الذي يتم عبر نوع من الطفرة لا عبر تطور تدريجي ، ثم إن تحليله الدقيق لطريقة عيش البدو الرحل أي من ساهم (العرب ومن في معناهم) ، الى جانب تحليله الرائع لـ (الحضارة المفسدة للعمران) نحن نعتقد ان في هذه الجوانب كلها ما يكشف لنا ، إذا ربطنا بعضها ببعض عن سر تلك الدورة البدوية الحضارية التي اعتبرها ابن خلدون مجرد (طبع) في العمران ، انه التناقض بين ما عبر عنه ابن خلدون بـ (خشونة البداوة) وبين ما ساء به (رقة الحضارة) ، فلنشرح بإيجاز هذا التناقض المؤول عن قيام الدولة وسقوطها ... من منظور ابن خلدون .

خشونة البداوة ورقة الحضارة في لغة ابن خلدون نغطان من الحياة على طرفي تقيض ، الأول خاص بالبدو عموما ، والرحل منهم خصوصا ، والثاني تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة هي الارستقراطية الحاكمة .

خشونة البداوة تعني أساسا الاقتصار (على المعاش الطبيعي من الفلح والقيام بالانعام ... على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد) (409 ج 2) .

انها أسلوب في الحياة خاص باولئك الذين يقطنون في الغالب (الأرض الحرة التي لا تثبت زرعها ولا عشبها بالجملة ... مثل اهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل المثلثين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب واطراف الرمال في ما بين البربر والسودان ... ومثل العرب ايضا الجائلين في القفار) (494 ج 1) (وفي معناهم ظعون البربر وزناته في المغرب والأكراد والتركمان والترك بالشرق) ، هؤلاء الذين (يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة - والذين - قد يأوون الى الغيران

والكهوب) ويتناولون سيرا من الأقوات (بعلاج او بغير علاج البتة . إلا ما مسته النار) .
وعلى العموم فان (اجتماعهم وتعاونهم وحاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفاء إنما هو
بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك)
(408 ج 2) .

أما رقة الحضارة فتعني خاصة (أحوال الرفه والدعة ... وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في
علاج القوت واستجادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباچ وغيره ذلك ،
ومعانة البيوت والصروح واحكام وضعها وتنجيدها) ... (408 ج 2) إنه نط من الحياة خاص بأولئك
الذين (ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلا أمرهم في المدافعة عن
احوالهم وأنفسهم إلى اليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا الى الأسورا
التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم ، فلا تهيجهم هيلة ولا ينفر لهم صيد فهم غارون آمنون قد ألقوا
السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على ابي مثوهم ،
حتى صار ذلك خلقا ينتزل منزلة الطبيعة) (418 ج 2) .

نعم إن التباين بين هذين النمطين من الحياة ربما يكون عاما ، مع بعض الاختلاف والتفاوت في معظم
البلدان وعلى مر العصور ، ولكن التناقض بينهما ليس راجعا فقط الى مجرد اختلاف أحدهما عن الآخر ،
بل انه يرجع كما تدل على ذلك تحليلات ابن خلدون الى انتقال الجماعة البشرية الواحدة من (نكد
العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن) انتقالا غير طبيعي غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن
مطردي في ظروف الانتاج ووسائله وإنما هو تحول يتم على شكل طفرة وفي مدة من الزمن قصيرة ، هي
المدة التي يتمكن فيها أفراد تلك الجماعة من استلام السلطة ، وتأسيس الملك والدولة .

أما الأساس المادي الذي تقيم عليه هذه الجماعة (حضارتها) فهو كما يقول ابن خلدون (الجاه
المفيد للمال) : الجاه الذي اكتسبه بسلاحهم ورماحهم والذي (ان كان متسعا كان الكسب الناتج عنه
كذلك ، وان كان ضيقا قليلا فمثله) (910 ج 3) وجاه هؤلاء طويل عريض لأنه جاه الدولة التي
أقاموها والتي يعيشون بها ومنها ، ذلك لأن (الدولة تجمع اموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها ،
فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها من أهل الدولة ، ثم فيمن تعلق بهم من أهل مصر ، وهم
الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم وبكثر غناهم وتزايد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر
فنونه) ، (872 ج 3) .

وهذا الأساس واه بطبيعته ذلك لأن المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها إنما مصدره الغزو
والمغارم والجبايات والضرائب واحتكار التجارة والمصادرات وهي كلها تدابير تؤدي الى نقصان المال المجبي
لا الى زيادته ، فتكون النتيجة المحتومة إنه بكرة عوائد الترف فيهم (تزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا
يفي دخلهم بخرجهم) فتسقط الدولة في أزمة اقتصادية خائفة مزمنة فتضعف قوتها و (بتجاسر عليها من
يجاورها من الدول أو من هو تحت يدها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله بالفناء الذي كتبه على
خليقته) (483 ج 2) .

نحن هنا إذن أمام وضع غريب شاذ ، أمام (حضارة) استهلاكية غير منتجة أقيمت على أساس اقتصادي واه وأسلوب في (الانتاج) غير طبيعي هو (الجاه المفيد للبال) . وهو الأسلوب المؤسس على الاقتصاد القائم على الغزو والمصادرة . والتناقض الأساسي في هذا النمط من الانتاج ليس بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بل بين (حضارة) استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة وبين البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي الذي اقامت نفسها عليه بشكل تعسفي ، بناء لا يحملها ولا يقدر على حملها ، لأنها لم تكن نموا طبيعيا ولا تطورا تدريجيا له .

هل نتحدث عن الواقع الحضاري الذي تعرضه علينا مقدمة ابن خلدون ام عن واقعنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين ؟ وبعبارة أخرى ألا نقرأ واقعنا الراهن في الواقع الذي تحدث عنه ابن خلدون ؟

لقد تساءل ابن خلدون (كيف دخل اهل الدولة من ابوابها) - وذلك في الحقيقة هو محور اشكاليته - فكان جوابه واضحا وصریحا ، ومستندا من تحليل الواقع المشخص الذي عاشه هو وتساءل نحن اليوم - ولكن لا جهرًا كابن خلدون بل خفية او بالتواء - . تساءل : (علام يقوم الحكم اليوم في البلاد العربية) فنخاف من الجواب الحقيقي والصریح الذي يقبمه الواقع الحي أو نسكت عن السؤال أو (نصنع) له جوابا من خارج مجالنا الواقعي وحياتنا اليومية ، نفعل ذلك ونحن نشعر في قرارة انفسنا اننا نهرب مما تحجب مواجهته والانطلاق منه .

وإذا حدث أن قرأنا مقدمة ابن خلدون او اعدنا قراءتها انبهرنا وتعجبنا واحسنا بانها فعلا اقرب منا الى انفسنا وان ابن خلدون العظيم يحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه ويفضح امامنا واقعا لم نستطع بعد تغييره .

4 (الخلدونية ... وما سكتت عنه .

إذا كان صحيحا ان ما يجعلنا نشعر اليوم بان الخلدونية اقرب الينا من انفسنا هو انها تحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه ، أي على مواجهته بالتحليل والتعريف والنقد ، فانه لصحيح كذلك ان ما يبعدها عنا هو انها كانت وما تزال ذات بعد واحد : انه البعد الذي يتحدد بالاتجاه الى الماضي والاعراض عن المستقبل ، واذن ، فلا بد من تحرير الخلدونية من قيود هذا البعد الواحد بجعلها تتجه الى المستقبل بنفس الاهتمام الذي اتجهت به الى الماضي او اكثر حتى يغدو في الامكان جعلها فعلا معاصرة لنا وبالتالي تحويلها الى مشروع قابل للتحقيق : للأغناء والتطوير .

نعم ، لقد تحدث ابن خلدون عن كل شيء الا عن المستقبل وحتى قضايا (الحاضر) التي تحدث عنها لم يكن يهتم منها الا ما كان لها من دلالة بالنسبة للماضي ، اما المستقبل فلقد كان غائبا تماما عن مجال اهتمامه اذ لا نجد له أي أثر في تفكيره ، لا على شكل حلم فلسفي ، ولا على شكل دعوة اصلاحية ، ولا على صورة موعظة او عبرة .

ولم يكن هذا الموقف منه من غير وعي بل لقد فعل ذلك لأن هدفه كان تشييد نظرية في المجتمع

العربي تصلح لتفسير تاريخه وتصحيح معرفة الناس لهذا التاريخ ، وكان يرى ان هذا هو ما يميز فعلا علمه الجديد عن سائر علوم عصره ، لقد كان اهتمامه كله منصرفا الى الممكن الذي حصل ، لا إلى الممكن الذي سيحصل .

ومع ذلك فان هذا الموقف ذاته يطرح علينا بل على الخلدونية نفسها مهمة تفسيره بل لعل هذه هي أولى المهام التي يجب انجازها على طريق إحياء الخلدونية وتطويرها ، ذلك لأن تفسير سكوت ابن خلدون عن المستقبل قد يساعدنا على فهم السبب في بقاء الخلدونية بدون مستقبل .

لقد أبرزنا قبل ، التناقضات الداخلية والعوائق الايستيمولوجية التي جعلت علم العمران الخلدوني محكوما عليه ، من الناحية المنطقية والايستيمولوجية بأن يظل جامدا في (المقدمة) ، مشدودا الى المنظومة الارسطية ومنطقها السكوني : لقد تصور ابن خلدون العمران البشري بمنطق طبيعيات عصره ، وهي نفس طبيعيات ارسطو ، فينظر الى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة .

وهكذا فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك الى اسفل والنار تحرق والشمس تضيء ... هي ظواهر (تحدث بالطبع) ، فكذلك الظواهر الاجتماعية من ضرورة الاجتماع الى وجود العصبية في أهل البادية الى كون (الغاية التي تجرى اليها العصبية هي الملك) الى كون هذا الأخير (يستتبع ولا بد الانفراد بالمجد) كل هذه الظواهر ومثيلاتها تحدث في العمران (بمقتضى طبعه) ليس وقوعها عنه باختيار ، (واما هو - بضرورة الوجود وترتيبه) (538 ج 2) وواضح ان هذا المنطق ، منطق (الطبع) (والطابع) يجعل صاحبه لا يرى في التطور شيئا آخر سوى تكرار ما حدث : التاريخ يكرر نفسه (و الماضي اشبه بالاتي من الماء بالماء) ، ومن هنا تلك (الدورة العصبية) التي فسر بها ابن خلدون التاريخ الاسلامي الى عهده والتي جعلت فلسفته التاريخية فلسفة مغلقة خالية من كل تطلع أو استشراف مستقبلي .

صحيح ان ابن خلدون قد اكد مرارا وتكرارا على ضرورة التفسير والتعليل وانه يهدف بمشروعه الى بيان (العلل والأسباب) لا الى الوعظ والارشاد ولكن صحيح كذلك انه كان يفهم (السببية) بمعنى (الطبع) (والطبيعة) : وحتى فكرة العادة التي جعلها الاشاعرة - وابن خلدون واحد منهم - بديلا لفهم السببية الفلسفي قد حولها الى (مستقر العادة) اي الى طبع وطبيعة .

يتعلق الأمر إذن بمفاهيم وتصورات ، ولنقل ببنية عقلية لم يكن من الممكن ان تسمح لابن خلدون بأى استشراف مستقبلي يستجيب ويتلاءم مع منطق ، لقد انطلق ابن خلدون من تحليل الواقع فرفض الوعظ والارشاد (الخطابة) كما رفض الحلم الفلسفي (السياسة المدنية) ولم يبق امامه من حديث عن المستقبل الا ذلك الذي ينطلق من التخطيط العقلاني لتغيير الواقع بوسائل الواقع نفسه ، وهذا بالضبط ما لم يكن من الممكن ان يفعله ولا ان يفكر فيه ، وبالتالي فان سكوته عن (المستقبل) لم يكن مجرد سكوت ، بل كان عدم قدرة على الكلام .

لتوضح هذه الدعوى بقدر ما يسمح به المقام .

قد يكون من لغو الكلام التأكيد هنا على أهمية ، بل ضرورة ربط الفكر بالواقع واذا كان من الممكن

للمرء أن يناقش في درجة صحة قولة ماركس المشهورة : (ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم) فان قولته الاخرى (ان الانسانية لا تطرح من المشاكل الا تلك التي تقدر على حلها) تبدو كبديهية لا مجال للطعن فيها .

لقد كان وعي ابن خلدون تطلعاته ، استشرافاته ، همومه ، مشاغله - محدودا ومشروطا بالواقع الاجتماعي الذي عاش فيه ، وبما ان ذلك الواقع لم يكن قد افرز بعد عناصر تغييره اي العناصر التي تلغيه وتقوم مقامه ، فانه لم يكن من الممكن لابن خلدون طرح مشكلة المستقبل . ان الانسانية في عهده لم تكن قادرة على حل هذه المشكلة ولذلك ربطتها بقدرة فوق - انسانية يعبر عنها البعض ب (القضاء والقدر) ، والبعض الآخر ب (الطبع) او (الطبيعة) وقد جمع بينها ابن خلدون حينما ربط التحرك التاريخي بالعصبية - وهي عنده من طبائع العمران - وب (الدعوة الدينية) التي تعمل على (جمع القلوب) ، وهذا مرهون بالمشيئة الالهية .

لقد خاض ابن خلدون تجربته السياسية التي ساهمت بقسط كبير في تشكيل تفكيره وتوجيه رؤاه وتحديد اشكاليته ، في مجتمع قبلي ، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر ، حيث كانت العصبية القبلية تشكل بالفعل الاطار التنظيمي الوحيد والفعال الذي يتم بواسطته ومن خلاله التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية التي نعزوها نحن اليوم الى العوامل الاقتصادية ، اي الى اسبابها الحقيقية التي تحكمها وتوجهها .

ان هذا لا يعني غياب العامل الاقتصادي في الواقع الاجتماعي الذي حلله ابن خلدون ، ولا حتى غيابه في فكر صاحب المقدمة بل كل ما في الأمر وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار هو أن الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطفئ على العلاقات الاجتماعية وكما يقول « جورج لوكاش » ان الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد الى مستوى (الكائن - في ذاته) الشيء الذي جعل الوعي الطبقي (غير قادر لا غلى الظهور بظهور واضح ، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية ؟ ان الوعي العصبي (الطائفي) بوصفه عاملا تاريخيا ملموسا يخفي ويقنع الوعي الطبقي ويمنعه حتى من إظهار نفسه وبعبارة اخرى ان عدم تبلور العامل الاقتصادي كعامل يستقطب العوامل الفاعلة الأخرى ويتحكم فيها جعل التفسير المادي للتاريخ غير ممكن . ومع غياب التفسير المادي الجدلي للتاريخ يغيب كل حديث موضوعي علمي عن المستقبل .

لم يكن من الممكن إذن ان يرى ابن خلدون غير ما رأى ولا اكثر مما رأى ليس فقط بسبب عوائقه الایستيمولوجية التي ابرزناها من قبل بل ايضا لأن الواقع الاجتماعي - التاريخي الذي عاش فيه لم يكن يسمح باي حديث موضوعي غير حديث (العصبية) و (الدورة العصبية) ، لقد كانت ظاهرة العصبية آنذاك عائقا لتطور المجتمع وبالتالي عائقا للفكر عن تبين العوامل الخفية المتحركة في الواقع الاجتماعي التاريخي الشيء الذي يستحيل بدونه الحديث عن المستقبل .

الخلدونية مشروع نظري وواقع حضاري .
 انها في أن واحد نظرية في التاريخ العربي وجزء من هذا التاريخ نفسه وعلى الرغم من اننا اكدنا ونؤكد
 أن ما يستهويننا ويبهرننا في الخلدونية هو انها تتحدث البنا عما لم نستطع نحن الكلام فيه بعد ، فلا بد من
 التأكيد من جهة أخرى على انه لا يمكن ان نحققها نظريا الا اذا الغناها واقعا .
 وبعبارة اخرى يجب ان نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعا ،
 لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا .
 وهذا ما لن يتم لنا الا اذا تحررنا من عوائقها الايبستيمولوجية وجعلناها ترى في حاضرتنا نحن ما لم
 تكن تراه في حاضرتها هي انه البعد الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب
 رصد وراء النزاعات الطائفية والتحركات العشائرية في الماضي والحاضر .
 إن إبراز هذا البعد معناه كسر عوائق التطور في مجتمعا وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول ، إن دعوة
 المستقبل بل رسالته تطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية
 تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير .
 إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن نتجزه وليس ما أنجزته .

هوامش

- (1) سنحيل في هذا البحث الى النسخة التي حققها الدكتور علي عبد الواحد وافي من المقدمة في اربعة اجزاء الطبعة الثانية بالنسبة للجزء الأول والطبعة الأولى بالنسبة لباقي الأجزاء - لجنة البيان العربي القاهرة 1965 .
- (2) انظر تفاصيل تجربة ابن خلدون السياسية في كتابنا (العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي) ، الفصل الثاني والثالث - دار النشر المغربية الدار البيضاء ، الطبعة الثانية 1978 .
- (3) التعريف بابن خلدون ص 229 تحقيق محمد ابن تاووت الطانجي القاهرة 1951 .
- (4) كما فعل مثلا ابن الازرق في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) نشره مؤخر الدكتور علي سامي النشار - وزارة الاعلام العراقية بغداد 1977 .
- (5) تشتمل مقدمة ابن خلدون على مقدمة نقدية بعنوان (مقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والألماح لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها) وعلى الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب) .
- (6) حسن الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج - دار النهضة العربية بيروت 1974 ص 63 وما بعدها ومثل ذلك فعل من قبل علي عبد الواحد وافي في ما كتبه عن ابن خلدون انظر مثلا المقدمة الطويلة التي صدر بها الطبعة التي نشرها من المقدمة والتي سبقت الإشارة اليها في تعليق رقم 2 .
- (7) انظر تفصيل ذلك في كتابنا : العصبية والدولة ص 156 وما بعدها - نفس المعطيات السابقة .
- (8) نفس المرجع الفصل الثاني والثالث والرابع والخامس من التسم الثاني .
- (9) لقد فسرنا القول في هذا الموضوع في كتابنا المذكور فليرجع اليه .
- (10) انظر مزيدا من التفصيل في المرجع اعلاه ص 114 وما بعدها وأيضا المقدمة ص 556 ج 2 .